50e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 50 14 DÉCEMBRE 1933

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 16, du 3 novembre)

Actes de S. S. Pie XI

I. Procès-verbal du Consistoire secret du 16 octobre et du Consistoire public du 19 octobre 1933.

II. Constitutions apostoliques. — 1° 10 février 1933. En raison des nouvelles délimitations des frontières politiques entre l'Italie, la Yougoslavie et l'Autriche, certaines paroisses sont détachées du diocèse de Gurk (Autriche) et du diocèse de Laybach (Yougoslavie) et incorporées à l'archidiocèse d'Udine (Italie); du diocèse de Laybach et incorporées à l'archidiocèse de Gorizia (Italie); du diocèse de Laybach encore et incorporées au diocèse de Trieste (Italie). — 2° 1er mai 1933. Erection à Rome de la nouvelle paroisse de St-François Xavier dans le quartier de Garbatella (détaché de St-Paul-hors-les-Murs), confiée au clergé séculier.

III. Lettres du Pape. — 1° 15 juin 1933. Au cardinal Leme de Silveira Cintra, archevêque de Rio-de-Janeiro, le nommant légat pontifical au Congrès eucharistique brésilien de Bahia en septembre. — 2° 30 juillet. Au cardinal Capotosti, prodataire, le nommant légat pontifical au Congrès eucharistique de la région des Marches à Macerata en septembre. — 3° 30 août. Au cardinal La Fontaine, patriarche de Venise, le nommant légat pontifical pour présider à Vienne les fêtes du 250e anniversaire de la victoire de Jean Sobieski sur les Musulmans.

S. Congr. Consistoriale

1° 17 mars 1933. — Une portion de territoire est détachée du diocèse de Trèves et incorporée à celui de Limbourg.

2° 29 septembre 1933. — L'archidiocèse de Manfredonia et Viesti son suffragant, les diocèses de Troia et Foggia sont détachés de la région ecclésiastique des Pouilles et rattachés à celle de Bénévent.

S. C. du Concile

16 juillet 1932, *Trévise et Padoue.* — Jugement dans une affaire purement locale de dîmes à payer par certains paroissiens.

S. C. des Rites

15 août 1933, *Naples et Besançon.* — Décret *de tuto* pour la canonisation solennelle de la Bienh. Jeanne-Antide Thouret, vierge, fondatrice des Sœurs de la Charité (1765-1826 ; béatifiée le 23 mai 1926).

S. C. des Séminaires et des Universités

17 mai 1933. — Le Collège franciscain Saint-Antoine, à Rome (via Merulana), est érigé en Université et reçoit le pouvoir de conférer les grades académiques, mais seulement aux membres de l'Ordre, en Théologie, en Droit canonique et en Philosophie.

S. Pénitencerie (Office des Indulgences)

25 septembre 1933.

Indulgence plénière pour l'assistance aux processions solennelles du Saint-Sacrement

DECRETUM

In sacris ritibus, qui catholicam fidem refovendam maximopere conferunt, il æ profecto annumerantur pompæ, quæ vulgo « processiones » vocantur, dummodo eædem non modo ad liturgiæ normas, sed intento etiam pioque animo ducantur.

Quas inter procul dubio « processiones » excellunt, in quibus non sacra vel Sanctorum cælitum, vel Deiparæ Virginis vel D. N. Jesu Christi reliquiæ aut simulacra populari pietati proponantur, sed ipsemet Rex gloriæ vere, realiter ac substantialiter ineffabili modo eucharisticis velis delitescens; sive per templorum sæpta, sive per vias publice fiant, ut fidelium multitudo, pio desiderio flagrans, suas deferre possit adorationes ac preces, sive denique ad infirmorum domos sollemniter procedant, ut eis cæleste pabulum ac levamentum in ægritudine, qua afficiuntur, in suæque vitæ discrimine afferant.

Jamvero Ssmus D. N. Pius Pp. XI die 8 mensis julii c. a., in audientia infra scripto Cardinali Pænitentiario Majori concessa, ad « processiones » hujusmodi ac præsertim ad sollemniores, quæ aptius valent fidei caritatisque sensus, Sacro Jesu Christi Cordi pergratos, in christifidelibus excitare, animum curamque suam convertit.

Ac quemadmodum recens iis omnibus, qui, servatis servandis, pium exercitium XL horarum participant, novas indulgentias dilargitus est [1], ita in præsens, ut fidelium pietas in Augustum Sacramentum, ad sacræ liturgiæ normas triumphali pompa ductum, magis magisque reviresc at, ejusque cultus adaugeatur, idem Summus Pontifex hoc in perpetuum concedere dignatus est : eos scilicet, qui, confessi ac sacra Synaxi refecti, « eucharisticis processionibus », sive introrsum

[1] Voir *Ami* du 16 novembre, p. 739.

in sacris ædibus, sive publice ductis intersint, atque ad mentem Suam de more precentur, indulgentiam plenariam lucrari posse.

Contrariis quibuslibet non obstantibus.

Datum Romæ, ex Ædibus ejusdem S. Pænitentiariæ, die 25 septembris 1933.

L. Card. Lauri, *Pœnitentiarius Major.*

I. Teodori, *Secretarius.*

A propos des faits de Beauraing et ailleurs

Consultés au sujet de l'authenticité des « apparitions » de Beauraing, nous répondions le 4 mai dernier, p. 281 : « Nous attendons sans impatience le jugement de l'autorité compétente. » Ce jugement vient d'être porté par les évêques de Belgique dans le document que nous reproduisons ci-dessous. On y verra aussi que notre doctrine au sujet de la nécessité de l'*Imprimatur* (couverture jaune du 1er juin, p. 146) était la vraie.

Instructiones ad Clerum

I

Episcopi Belgii, considerantes ab aliquot mensibus, pluribus in locis, mirabilia quædam, puta apparitiones et locutiones, B. Mariæ Virgini rumore publico tribui, officio suo ducunt sequentia notare, ut omnes sciant quænam in præsentia quoad illa mens sit auctoritatis ecclesiasticæ.

1° Imprimis præfatæ apparitiones, visiones, locutiones seu revelationes, quævis sint et quovis in loco factæ, hucusque nullatenus dici aut haberi possunt sive directe sive indirecte ab auctoritate ecclesiastica qua veræ et genuinæ approbatæ vel commendatæ.

2° Quare sacerdotes quoad ea servare debent atque fidelibus inculcare regulas prudentiæ et discretionis quas ipsa tenet Ecclesia ; quarum præcipua jubet non esse affirmandam supernaturalem indolem factorum quamvis mirabilium, donec supernaturalitas eorum certo demonstretur.

3° Sine licentia Ordinarii sui, sacerdotes fidelium peregrinationes ad loca prædicta ne ordinent vel conducant.

4° Quæ de factis illis edita sunt scripta, etiamsi censuræ ecclesiasticæ submissa fuerint, non nisi auctorum privatas sententias referunt.

Quocirca observandum est, vi canonis 1385, § 1, n. 2, quævis scripta de mirandis istis tractantia, sive libros aut libellos sive etiam articulos in diariis publicis, sine censura ecclesiastica edi non posse, quum evidenter sint « scripta in quibus aliquid sit quod religionis ac morum honestatis peculiariter intersit. » Itaque in posterum libri aut libelli qui de illis ex professo agunt, ut prohibiti habendi sunt, nisi expresse muniantur approbatione *(Imprimatur)* ecclesiastica. Idem valeat pro imaginibus et precum formulis.

Quum autem judicium circa facta illa sit penes auctoritatem ecclesiasticam, non penes opinionem publicam, optandum est ut qui notanda quælibet cognoscunt, ea auctoritati ecclesiasticæ patefaciant potius quam scripto in vulgus spargant.

II

Episcopi necessarium censent in memoriam tum parochorum ceterorumque sacerdotum tum religiosorum et religiosarum revocare canonem 1503 C. J. C. et decreta n. 172 et 186 Concilii Provincialis Mechliniensis, quibus determinantur requisita ut quis licite stipem colligat pro quolibet pio aut ecclesiastico instituto vel fine.

Salvo Sedis Apostolicæ indulto, generatim requiritur licentia tum Ordinarii proprii tum Ordinarii diœcesis in qua stipes quæritur, et quidem licentia in scriptis data.

Declarant Episcopi hoc præscripto teneri non tantum eos qui iter faciunt ut pecuniam quæritent, sed etiam eos qui stipem cogunt per epistolam et schedulam postalem (compte-chèque postal, postcheckrekening). Itaque, etiam si quis veniam proprii Episcopi obtinuerit, tamen prohibetur in alia diœcesi pecuniam *quovis modo* quærere, nisi hujus Ordinarii scripta licentia impetrata.

Datum Mechliniæ, die 30 Octobris 1933.

† J. E. Card. Van Roey, *Arch. Mechlinien.*
† Thomas Ludovicus, *Ep. Namurcen.*
† Vedastus-Antonius, *Ep. Tornacen.*
† Ludovicus, *Ep. Leodien.*
† Honoratus, *Ep. Gandaven.*
† Henricus, *Ep. Brugen.*

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

M. le chanoine Glorieux nous a fait parvenir la mise au point suivante en faisant appel à notre équité pour la publier. Nous acquiesçons volontiers à sa demande ; et, déférant au desir qui nous est par ailleurs exprimé avec instance de ne point prolonger la controverse, nous insérons cette mise au point intégralement, sans y rien changer et sans commentaire.

L'*Ami du Clergé* s'étant ouvert largement (23 nov. 1933, p. 753-761) à des critiques dont certains de mes articles firent les frais, voudra bien, j'espère, offrir une hospitalité beaucoup plus modeste aux quelques remarques qui suivent. Ce n'est point une polémique que je prétends engager ; mais c'est une simple mise au point que je vous demanderai d'accueillir pour que je puisse être du moins équitablement jugé sur ce qui est ma pensée et non sur celles qu'on me prête.

I. — En ce qui concerne tout d'abord les problèmes relatifs à la possibilité du salut pour les infidèles et le rôle des missions, je tiendrais à présenter ces quelques remarques.

Jamais je ne me suis permis de minimiser les conditions requises pour le salut. L'enseignement de l'Eglise est trop formel. Point de salut sans la grâce sanctifiante présente en l'âme au moment de la mort. Point d'infusion de cette grâce sanctifiante, point de justification pour l'adulte, sans la foi ; et même sans la foi au sens strict. Point de foi sans révélation, connue et acceptée sous l'influence de la grâce.

Pour l'objet de cette foi, il va sans dire que je suis d'accord avec la plupart des théologiens pour n'imposer à l'acte de foi salutaire chez le païen qui se trouve dans l'ignorance invincible de la religion révélée, que le dogme de la Providence rémunératrice dont parle Hebr. xi, 6.

— Question de fait. — Beaucoup d'infidèles, à qui la révélation chrétienne n'est pas parvenue, arrivent-ils à la justification et au salut ? Nous n'en savons rien. Aucune révélation précise n'a été faite à ce sujet, et les expériences des missionnaires ne permettent aucune conclusion. C'est pourquoi nous avons toujours laissé délibérément de côté ce problème.

Il est donc injuste de nous faire prendre position malgré nous sur cette question, ou de nous prêter telle ou telle intention.

— Est-ce du moins chose possible que ce salut des infidèles ? Ecoutons sur ce point les déclarations officielles de l'Eglise, celle-ci en particulier de Pie IX *(Quanto conficiamur mœrore,* 10 août 1863) : « Notum Nobis Vobisque est eos qui invincibili... ignorantia laborant, quique naturalem legem... servantes ac Deo obedire parati honestam rectamque vitam agunt, *posse... æternam consequi* vitam, cum Deus... pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur *quempiam* æternis puniri suppliciis qui voluntariæ culpæ reatum non habeat. »

On ne voit point comment, dans ces conditions, « arguer de la volonté salvifique de Dieu pour déclarer que tous les infidèles peuvent se sauver, serait dès le début s'engager dans une fausse route. » *Posse* vitam æternam consequi. A moins, évidemment, qu'on ne nous fasse dire qu'ils le peuvent sans poser les conditions requises, ou que « être possible » soit synonyme d' « être facile. » Telle n'est ni notre pensée ni notre affirmation.

— Qu'en est il alors de l'apostolat missionnaire et de sa nécessité ? Le P. Hugueny propose de dire, pour éviter jusqu'à l'apparence même d'erreur, que « l'apostolat missionnaire est une question de vie ou de mort pour le plus grand nombre des infidèles, et de plénitude de vie pour tous. » S'il est une question de plénitude pour tous, de vie ou de mort pour le plus grand nombre seulement, c'est donc qu' « il n'est pas tant question de vie ou de mort que de plénitude. » Mais si cette seconde formule déplaît, qu'on prenne la première ; j'y souscris pour ma part de bon cœur.

J'oserais rappeler cependant que le Christ est venu pour qu'on ait la vie, et qu'on l'ait *abundantius.*

— La situation de l'infidèle, enfin, est-elle pire ou meilleure que la nôtre ? — Les développements donnés sur ce point dans le second rapport du Congrès de l'Union missionnaire de Strasbourg, ont dit assez ce qu'il faut penser de la detresse extrême et de la précarité de la vie surnaturelle du sauvage, lorsqu'il est parvenu à l'acquérir. Ni pour la conversion vers Dieu, ni pour la persévérance dans la grâce, son sort ne peut être comparé au nôtre.

Je n'ai pour ma part, fait porter la prétendue assimilation du sauvage et du catholique que sur les deux points précis : de la distribution libre et immédiate par Dieu des grâces actuelles, et le bénéfice de la communion des saints. On a fait apparaître le contraire en se permettant de grouper en un seul paragraphe et sous une seule conclusion ce qui dans le texte original comportait trois alinéas.

II. — En ce qui concerne le second problème, de la mort et de l'endurcissement des pécheurs, nos positions sont les suivantes.

— Le choix définitif de l'âme se fait *in statu viæ.* Il se fait à l'heure de la mort, soit que l'âme persévère alors dans les positions prises par elle déjà, soit qu'elle les modifie sous l'influence des grâces dernières.

Aussi « les âmes de ceux qui meurent coupables de péché mortel actuel, descendent aussitôt après leur mort en enfer. » C'est la foi de l'Eglise à laquelle sans l'ombre d'une hésitation nous adhérons ; foi professée au IIe Concile de Lyon, définie dans la Bulle *Benedictus Deus* (qui est de Benoît XII, comme chacun sait, et non de Benoît XIII), dans le décret *Pro Græcis,* etc.

— Sur la question spéciale de l'obstination du damné, l'Eglise n'a rien défini sinon le fait ; et cela de façon implicite, dans sa doctrine sur l'éternité de l'enfer et du châtiment. Elle ne dit rien des causes de cet endurcissement éternel. Cette question demeure ouverte aux recherches et aux explications des théologiens, légitimes dès lors qu'elles tiennent compte et respectent les autres points rappelés plus haut.

C'est le problème précis qui nous a tenté, et qui a fait l'objet de l'article sur l'Endurcissement final et les grâces dernières. C'est déjà le présenter moins exactement que de le ramener « aux grâces de conversion au moment de la mort. »

— Comment expliquer l'obstination du damné dans le mal ? Sera-ce à la façon du démon et pour les mêmes raisons ? Sera-ce d'une autre façon ?

Il nous a semblé que la réponse à ce problème se trouvait suggérée, dans le premier sens, par S. Thomas. Et c'est ce que nous avons essayé de montrer. Loin de s'appuyer uniquement, comme certains comptes-rendus le laisseraient entendre, sur la citation que S. Thomas fait de S. Jean Damascène, notre argumentation repose sur plusieurs textes très explicites, entre autres celui du *De Veritate,* XXIV, 11, où lui-même conclut, de sa comparaison entre l'âme séparée et l'ange déchu : « unde per eamdem rationem in anima separata obstinatio erit. »

On peut contester ce rapprochement ; on peut discuter les raisons cherchées dans S. Thomas et l'emploi qui s'en trouve fait. Ce sont ces échanges d'idées qui permettent aux problèmes de progresser ; et nul ne songerait à s'en plaindre puisqu'il s'agit de questions libres. Le compte-rendu qui a été fait de notre étude, dans le *Bulletin Thomiste* (1933, n. 1269), en offre un exemple intéressant.

— Ces problèmes sont évidemment difficiles et délicats. Ils soulèvent des aperçus nouveaux ; ne fût ce que celui des changements instantanés appliqué à la mort, auquel conduisent, croyons-nous, les raisons invoquées d'après S. Thomas. Le vocabulaire lui-même est hésitant. Il importe donc de l'employer avec grand soin, sous peine de dire ou de faire dire des erreurs.

Je n'ai dit nulle part, comme on me le prête, que c'est « la délibération qui suit la mort » ou que c'est « après la séparation » ou que c'est « après l'heure de la mort » ou « après l'instant même de la mort » que l'homme fixe son propre sort. Des phrases de ce genre iraient contre la doctrine rappelée plus haut, du choix fait *in statu viæ.* C'est à la mort, à la séparation, à l'heure de la mort qu'il faut dire, que j'ai dit, et que je maintiens, conformément aux formules mêmes de l'Eglise et aux textes des Pères.

— Que, par contre, on puisse dire indifféremment que l'âme se fixe à la mort, quand elle se sépare, au moment où s'inaugure son état d'âme séparée, il n'y a en cela ni contradiction ni faux-fuyant. Si l'on admet qu'il y a alors un changement instantané, on est conduit à ces formules qui déconcertent peut-être, mais qui reviennent à

dire que dans de tels cas « separari et separatum esse », de même que « fieri et factum esse » dans la création se confondent.

On peut discuter ces problèmes philosophiques, contester si l'on veut le fait et ses conséquences ; c'est précisément ce qui doit faire l'objet même du débat, et les discussions d'idées seront toujours accueillies volontiers. Mais ce n'est point répondre que de crier au scandale ou à la contradiction.

— Des thèses de ce genre, surtout quand elles en sont encore à leur stade d'élaboration, ne réclament pas l'audience du grand public, incapable de saisir des nuances qui échappent même à plus d'un théologien, et de juger de choses aussi ardues que la théorie de l'instant et du temps. Parler de ces problèmes à des auditoires insuffisamment préparés et qui risqueraient d'en tirer des conséquences fausses en matière de morale chrétienne, serait évidemment une imprudence. Nous n'avons pas commis cette faute ; on voudra bien nous en donner acte.

— Un dernier mot : petit détail peut-être, mais typique. Notre censeur anonyme critique vertement « une expression tout à fait incorrecte et que rien, ni dans le langage philosophique ni dans la tradition théologique (qui réserve ce mot à l'ordre surnaturel) ne peut justifier. » La malencontreuse formule de la « déiformité » de l'intelligence séparée qui encourt ces reproches, n'est point de moi, je dois à la vérité de le reconnaître, mais... de S. Thomas qui l'applique à la connaissance naturelle de l'ange bon ou mauvais, comme il eût été facile de le voir en lisant simplement les textes cités au cours de l'article (v. g. p. 875, n. 3), ou mieux en se reportant à des passages comme ceux du *De Veritate*, XXIV, 10 ; du *De Malo*, q. VII, a. 9, corp., ou *ibid.* q. VII, a. 9, ad I.

Q. — Je sais bien, *grosso modo*, que les accusations portées contre l'Eglise d'avoir, durant le moyen âge, interdit les bains et combattu l'hygiène, sont des plus injustes. Mais je manque de précisions là-dessus. Je serais très reconnaissant à l'*Ami* de m'en fournir quelques-unes, faits et textes, qui me serviraient pour des causeries avec mes jeunes gens, et même pour atteindre un cercle plus étendu.

R. — Votre question nous arrive juste au moment où nous venons de parcourir une toute récente thèse de médecine sur le sujet qui vous préoccupe [1]. Nous y puiserons abondamment pour vous répondre, l'auteur ayant fait une large enquête historique à travers les ouvrages spéciaux et ses assertions ayant subi le feu de la discussion devant un jury qualifié.

Les préventions contre l'Eglise auxquelles vous faites allusion ne sont pas une manifestation isolée et sans lien rationnel avec des idées plus générales. Elles se rattachent à un vieux, tenace et puissant préjugé, toujours enraciné dans beaucoup d'esprits et qui s'étend à toutes les catégories de faits sans exception relevant du passé. Son origine est dans l'ignorance, ignorance universelle, aussi bien littéraire qu'artistique, philosophique et sociale, dont le moyen âge se trouva enveloppé dans les esprits des purs lettrés de la Renaissance. Le moyen âge, qu'on ignorait, ne parut plus désormais que barbarie et grossièreté.

En plein XVII^e siècle, Boileau, dans son *Art poétique*, consacre cette ignorance dédaigneuse de ses contemporains. On sait comment l'art gothique et l'art roman paraissaient détestables aux chanoines des XVII^e et XVIII^e siècles. Ils n'avaient de cesse qu'ils n'eussent réussi à masquer, dans leurs cathédrales, au moins dans le chœur, s'ils ne pouvaient plus, les moyens d'expression de cet art abhorré.

Même préjugé, jusque chez nos contemporains, dans le domaine philosophique ou scientifique. Il faut lire le savant travail du P. Gorce, O. P., intitulé *L'Essor de la pensée au moyen âge* [1], pour prendre une plus entière conscience de cette criante injustice :

« Les hommes du XX^e siècle, écrit l'auteur, opposent volontiers la connaissance vulgaire ou empirique et la connaissance scientifique. Ils ont l'impression qu'une nouvelle mentalité et une nouvelle vue du monde s'imposent à eux, résultat d'une conquête dont ils font volontiers hommage aux temps modernes, la conquête de la science, au moins des sciences de la nature, conquête qui est encore en voie de perfectionnement, mais qui a déjà modifié le contenu des esprits humains et la conduite de la race humaine. Or ce serait une erreur de se figurer la science comme une mutation de l'esprit humain survenue vers le XVII^e siècle. Nous voudrions préciser que la mentalité scientifique moderne est l'élargissement de mentalités aristotélicienne, magique, astrologique, positive et positiviste aussi, mentalités dont l'évolution se produit avant et après Averroès comme autour de l'averroïsme... Tous n'ont pas déclaré aussi clairement que Bacon que l'expérience est la voie du progrès ; en fait, tous le pressentent. Les conquêtes de cette science expérimentale commençante étaient déjà fructueuses... » (P. 205-207).

Les préjugés historiques jouissent d'une extraordinaire vitalité. L'opposition entre moyen âge et Renaissance est devenue classique. Elle a encore été renforcée, s'il en était besoin, au cours du XIX^e siècle, par la puissante autorité de Burckhardt (1818-1897), l'historien suisse dont les idées s'étaient universellement imposées [2]. A quel point cette manière de voir constitue une négation de la réalité, un historien suédois vient de le montrer brillamment dans un superbe « essai historique, » récemment traduit en français [3]. Ce travail tout

[1] Docteur Pierre Galland, *L'Eglise et l'hygiène au moyen âge*, in-8 de 220 p., Paris, librairie M. Lac, 26, rue Monsieur-le-Prince, 1933 ; thèse soutenue devant la Faculté de Médecine de Paris.

[1] Matthieu-Maxime Gorce, *L'Essor de la pensée au moyen âge. Albert le Grand. Thomas d'Aquin*, in-8 de 422 p., Paris, Letouzey, 1933.

[2] Jacques Burckhardt, *La Civilisation en Italie pendant la Renaissance* (en allemand), Bâle, 1860 ; *Le Cicérone* (en allemand), Bâle, 1855 (spécialement consacré à l'art).

[3] Johan Nordström, professeur à l'Université d'Upsal, *Moyen âge et Renaissance, essai historique*, traduit du suédois par T. Hammar, Stock, Paris, 1933. Ce travail fait partie, originairement, du t. VI d'une *Histoire universelle* publiée à Stockholm par la librairie Nordstedt.

entier est la démonstration de ces quelques lignes qui le résument :

« La civilisation moderne... est, elle aussi, dans ses éléments fondamentaux, fille du moyen âge. Certes le moyen âge a eu ses siècles d'obscurité où, autant que nous en pouvons juger, toute la haute culture a connu une profonde déchéance ; en dépit de toutes les énergies, ce ne fut qu'au début d'un nouveau millénaire que purent se trouver réunies les conditions d'une culture fertile et continue. Mais alors la scène change avec une soudaine rapidité et la civilisation européenne que crée en deux ou trois siècles un intense et admirable travail mérite en réalité plus justement le nom de « renaissance ». Ce n'est nullement la Renaissance italienne qui fit revivre en Europe l'héritage de la culture antique et créa ainsi les conditions nécessaires à un développement indépendant ; l'essentiel de ce travail se trouvait déjà fait au cours des siècles précédents, dont l'énergie s'appliqua à s'assimiler la culture classique... » (P. 9) [1].

Si l'on perdait de vue l'existence de ces préjugés généraux contre le moyen âge, on comprendrait difficilement la persistance de celui qui concerne spécialement l'hygiène. Assurément les historiens les plus avertis ne croient plus un mot de l'extravagante affirmation sortie de l'imagination maladive de ce pauvre Michelet [2]. Mais le grand public peut s'y laisser encore prendre. En tout cas ni celui-ci ni ceux-là ne se rendent encore suffisamment compte de l'œuvre positive accomplie par l'Eglise pour la sauvegarde de la santé corporelle. Elle aussi a toujours pensé au *Mens sana in corpore sano* du poète et s'est toujours efforcée de procurer, dans la mesure de ses forces, la réalisation du vœu de Juvénal pour chacun de ses fidèles. Les lacunes et les entorses à sa réalisation sont toujours venues, non de sa mauvaise volonté, mais des circonstances et des hommes.

Pour permettre une utilisation facile des indications qui vont suivre, nous les rangerons dans un ordre méthodique, qui sera d'ailleurs à peu près celui de la thèse que nous avons citée au début.

1° Hygiène individuelle. – « Pas un bain pendant mille ans ! » C'était un peu gros à avaler. Pourtant plus d'un esprit « distingué » a mordu à l'appât.

Quelles preuves a fournies Michelet ? Aucune, et pour cause. Il aurait certes pu citer quelques faits isolés, quelques pratiques individuelles d'ascètes s'interdisant le bain par pénitence, un S. Antoine du désert, une Agnès [1], femme de cet Henri III le noir, empereur d'Allemagne, qui fit déposer Benoît IX, une Bienh. Marguerite de Hongrie (1242-1271), un Brunon archevêque de Cologne (925-965), un Reginhard (1037) et un Nithard (1048), évêques de Liège, d'autres encore, qui sont dits n'avoir pris de bains que rarement ou pendant la maladie. Qui ne voit que ces cas démontrent exactement le contraire de ce qu'imaginait Michelet ? De l'exemple de quelques jeunes filles qui de nos jours s'interdiraient la danse par esprit de renoncement, quel esprit sérieux conclurait que nos contemporaines ne dansent plus ? Si tous les personnages cités renonçaient aux bains comme à un plaisir, c'est donc qu'ils étaient appréciés comme un plaisir par leurs contemporains.

Mais nous n'avons pas besoin de ces raisonnements pour nous éclairer, les faits ne nous manquent pas, qui parlent avec éloquence.

Chaque monastère, prenant sur ce point la suite des coutumes gallo-romaines, possédait un lieu spécial pour les bains. Dans leurs hôtelleries comme dans les *hospitiola* annexés aux églises, on se faisait un devoir de laver les pieds de l'hôte et du pèlerin. La *Règle* dite *de saint Augustin*, prévoit pour les religieuses un bain par mois, à moins que leur santé n'en exige de plus fréquents. Pour les moines, S. Benoît laissait une grande latitude au supérieur pour accorder des bains aux bien portants : « *Balnearum usus quotiens expedit, offeratur ; sanis autem et maxime juvenibus tardius concedatur* [2]. Le souvenir du rôle qu'avaient joué les bains pendant la décadence romaine, simples lieux de débauche, pouvait bien faire hésiter les maîtres de la vie religieuse. Pendant tout le moyen âge, l'usage des moines était de prendre un bain à toutes les fêtes solennelles, surtout avant les fêtes de Noël et de Pâques [3].

[1] Notons en passant que le même auteur dissipe avec un bel entrain un autre préjugé du même genre, étroitement lié d'ailleurs au précédent, celui du rôle prépondérant qu'aurait joué l'Italie dans la prétendue Renaissance : « Lorsque l'Italie, aux xv^e et xvi^e siècles, manifeste son hégémonie spirituelle en Europe, elle représente une civilisation qui avait bien à divers points de vue reçu une formation nationale spécifique, mais qui, en ses traits essentiels, avait été préparée et développée, au nord des Alpes, par une évolution séculaire. Dans cette évolution, la France avait joué le rôle principal ; l'Italie y avait certes, même lors de la première période, honorablement participé, mais sa part demeure limitée et moins évidente. » *(Op. cit.*, p. 47).

Dans le domaine artistique, plus particulièrement dans l'architecture, l'Italie restait asservie à l'ornière de la Rome antique, tandis que la France créait un style nouveau, se donnait une personnalité nouvelle. C'est ce qui résulte à l'évidence du récent volume paru dans les « Manuels d'histoire de l'art », de M. François Benoît, professeur à la Faculté des lettres de Lille, *L'Architecture : L'Occident médiéval : du romain au roman* (in-4° de 480 p., avec nombreuses illustrations et cartes, Paris, Laurens, 1933, 50 fr.). Il est un peu fort que les Français aient oublié si longtemps des faits d'une pareille portée et si importants pour leur propre histoire, au point que des historiens étrangers doivent aujourd'hui les leur rappeler !

[2] Le texte est trop souvent exploité contre nous pour ne pas être cité ici : « On impute la lèpre aux Croisades, à l'Asie. — L'Europe l'avait en elle-même : la guerre que le moyen âge déclara et à la chair et à la propreté devait porter son fruit... Cette société subtile et raffinée craint toute purification comme une souillure. — Nul bain pendant mille ans. » (Michelet, *La Sorcière*, en note au chapitre ix, *Satan médecin*).

[1] Th. Weyl, *Histoire de l'hygiène sociale*, traduit de l'allemand par le D^r Robert André, Paris, Dunod, 1910, la qualifie de « sainte ». Nous ne voyons pas sur quoi il s'appuie pour cela. Elle ne figure pas, en tous cas, dans le *Dictionnaire d'Hist. et de Géog. ecclésiastiques.*

[2] Ch. xxxvi de sa Règle : *De infirmis fratribus*.

[3] S. Dunstan, *De regimine monachorum*, P. L., t. cxxxvii, col. 494 ; Lanfranc, *Decreta*, P. L., cl ; 449 et 455.

Les bains de mortification, et ici nous sommes encore plus loin de Michelet, ont même fait une célébrité à nombre de saints personnages irlandais. Ils étaient une tradition celtique. Réciter ses psaumes dans un bain glacé, immergé jusqu'aux épaules dans une rivière ou dans un puits, cela constituait une dévotion chère à toute une série de saints : Aldhelm de Sherborne (636-709), Wandrille († 668), Cadroë (xe siècle), Fursy († vers 650), Godric († 1170), Bernac, Iltut, Gwynllyw et sa femme Gwladys, etc, etc.

Quant aux fidèles, le bain leur était beaucoup plus recommandé encore qu'aux moines et aux religieuses. Interrogé par saint Augustin de Cantorbéry, saint Grégoire le Grand enseigne que le mari doit prendre un bain, avant d'entrer dans l'église, après l'usage du mariage : *Vir autem cum propria conjuge dormiens nisi lotus aqua intrare ecclesiam non debet* [1]. Nombre de textes anciens montrent qu'à plus forte raison le bain s'imposait après une faute de la chair. S. Cyrille de Jérusalem [2], S. Jean Chrysostome [3], S. Isidore de Péluse [4], S. Grégoire [5], etc., rapportent cette coutume comme étant d'usage courant. En plus de ces bains occasionnels il en existait d'autres, plus ou moins symboliques, de purification spirituelle avant l'eucharistie et les grandes fêtes. « *Moris est christianorum Dominicas dies observantium,* est-il dit dans la *Vie de saint Mélaine,* évêque de Rennes (vie siècle), *sabbatorum diebus laborum sudores corporumque fatigationes, balneorum aquis lavando frequentius recreare, ut... Ecclesiam... munditiores ut corde sic corpore valeant intrare* [6]. » On a dit que c'était là un usage breton, issu des pratiques celtiques que nous avons signalées ; mais tout porte à croire qu'il était beaucoup moins localisé et se rencontrait plus généralement. Songez que la *Regula solitariorum,* attribuée à Grimlaïc, prêtre du diocèse de Reims, à la fin du ixe siècle, exige que chaque solitaire possède au-dessous de sa cellule un *dolium,* mettons un tonneau, pour se baigner toutes les fois que la propreté le requiert. Et répondant à l'objection que saint Antoine ne s'est jamais baigné, l'auteur déclare : «... Si ce saint en agit ainsi, c'est qu'il ne chanta jamais la messe (!) ; aussi l'usage des bains est-il laissé à la décision des prêtres, afin qu'ils puissent célébrer en toute pureté et dignité [7]. »

Toutes les villes et de nombreux villages d'Allemagne possédaient, au moyen âge, des bains publics et notamment des bains de vapeur [8]. En France, pour les régions sur lesquelles on est renseigné, — mais beaucoup, considérant la chose comme normale, ne nous ont laissé aucun témoignage à ce sujet, — on sait que tous les centres de quelque importance possédaient des « étuves », c'est-à-dire des établissements de bains ; même de simples hameaux ; que toute habitation un peu aisée était pourvue de sa « cuve à baigner » ; qu'à partir du xiie siècle, l'habitude des bains chauds et froids se répandait dans les campagnes ; que l'usage du linge de corps, ignoré des Anciens, se généralisa à partir du xiiie siècle [1].

Détail d'une actualité piquante. Sait-on que la semaine anglaise dont nous sommes si fiers comme d'une précieuse innovation, trouva sa première réalisation dès le moyen âge, et précisément en raison des pratiques hydrothérapiques ? Comme c'était le samedi, nous l'avons vu, que les gens se baignaient de préférence, ce jour-là, rapporte Th. Weyl, on laissait libres les artisans et les apprentis pendant la dernière heure du travail [2]. Le même auteur rapporte une coutume encore plus frappante établie en Allemagne, mais vraisemblablement aussi dans d'autres pays : des fondations de bains pour le salut des âmes de leurs fondateurs, *balnea animarum,* et destinés aux pauvres et aux indigents *(Seelbader).*

Voilà comment l'Eglise a « entretenu la malpropreté durant dix siècles », suivant un vieux cliché anticlérical ! La cause est dès lors entendue.

Dans le vêtement et la toilette, l'Eglise n'a pas moins bien servi l'hygiène que dans l'usage de l'eau. Si tous nos Adonis sans coiffure dissimulent un petit peigne en quelque poche ou pochette, se doutent-ils qu'ils doivent l'usage de cet objet de toilette à la liturgie du moyen âge ? Pendant des siècles il n'y eut guère que les évêques et les prêtres à user du peigne ; on n'officiait qu'après avoir arrangé proprement ses cheveux. Prédicateurs et moralistes n'ont cessé en outre de tonner contre les cheveux postiches et les cheveux teints ; contre les robes à queue qui balaient les rues et soulèvent la poussière dans l'église ; contre les ceintures qui remplissaient alors l'office de corset et que les femmes utilisaient à dissimuler leur grossesse ; contre les fards, qui, disait déjà S. Clément d'Alexandrie, « dessèchent la peau et consument la chair ».

Passons à l'hygiène alimentaire. Avant le repas, on « cornait l'eau », c'est-à-dire que, dans les châteaux, le cor ou la trompette annonçaient les ablutions avant le repas. Les convives accouraient alors et les serviteurs leur versaient l'*eve* sur les mains, puis leur présentaient les touailles pour s'essuyer. Quant aux aliments eux-mêmes, les prédicateurs font une guerre sans merci aux fraudeurs, aux aubergistes qui frelatent le vin, aux bonnes femmes qui frelatent le lait [3]. Les paysans connaissent le pain blanc, puisque les confréries de bienfaisance en distribuent aux mendiants. Voici deux textes cités par le docteur Galland qui le démontrent surabondamment. Le

[1] P. L., LXXVII, 1196 sq.
[2] P. G., XXXIII, 597.
[3] *In Epist. ad Cor.*, P. G., LXI, 146.
[4] P. G., LXXVIII, 1205 sq.
P. L., LXXVII, 372.
Acta SS., Jan. t. I, 2e éd., p. 334.
P. L., CIII, 642-643.
Th. Weyl, *l. c.*, p. 209.

[1] Dr Pierre Galland, *l. c.*, p. 24.
[2] Cité dans Galland, p. 25.
[3] Lecoy de la Marche, *La Chaire française au Moyen Age*, Paris, 1868, p. 407.

règlement d'une confrérie établie à Châlons, au commencement du XIVe siècle, porte que : « Chascune religion des mendiens aura chascun dymenche dix pains blans » ; et Jean de Châteauvillain, évêque de Châlons-sur-Marne (1284-1313), fondant une confrérie de charité, stipule qu'« Elle devra assurer aux povres malades des hospitaulz et aux povres prisonniers du pain blanc »[1].

Nous n'insisterons pas sur l'interdiction des pratiques anti-conceptionnelles et abortives, proscrites de tout temps par l'Eglise, sous les peines les plus sévères. Notons seulement que, ce faisant, on ne protégeait pas seulement la morale, mais encore la santé publique et la vie individuelle. Non moins conformes à l'hygiène, et, comme on dit aujourd'hui, à l'eugénique, l'interdiction des mariages consanguins, l'abstinence conseillée du mariage après des excès de boire et de manger, et pendant les jours de pénitence.

La protection de l'enfance ne date pas non plus d'aujourd'hui. Les conciles, les canons (par exemple ceux, bien connus, d'Isaac, évêque de Langres 857 880), les capitulaires (par exemple de Hérard, archevêque de Tours), interdisent sans cesse aux mères et aux nourrices de coucher les enfants près d'elles, de peur de les étouffer en dormant. Si ce malheur arrive, les capitulaires infligent six ans de pénitence, dont deux au pain et à l'eau ![2] Dès le triomphe de l'Eglise, on fonde des *orphanotrophia* pour recevoir les orphelins, des *brephotrophia* pour les enfants pauvres[3]. Les enfants trouvés sont déposés à l'entrée de l'église dans une coquille de marbre. Le marguiller *(matricularius)* les recueille ; le prêtre les inscrit sur un registre (l'état-civil ne date pas d'hier !) et cherche quelque paroissien charitable pour les adopter. Faute de quoi, c'est l'Eglise elle-même qui en prend la charge. Pour leur instruction, tous les monastères leur sont ouverts. D'ailleurs chaque abbaye possède ses écoles, dont des fondations permettent l'accès à tout chacun. Dans toute la France s'étaient multipliées les œuvres pour recueillir l'enfance abandonnée. Ce sont la guerre de Cent ans et les guerres de religion qui anéantirent à peu près toutes ces fondations.

Un chapitre des plus intéressants de la thèse du docteur P. Galland est consacré à l'hygiène des clercs, spécialement étudiée dans la règle de saint Benoît. Après avoir défendu la continence du point de vue physiologique et le jeûne du point de vue de l'hygiène, il explique la raison d'être de la saignée, qui était regardée par tous, dans la vie civile, comme une nécessité hygiénique, « car sainnier wide les humeurs ». Les monastères ont leurs infirmeries, souvent leurs hôpitaux. Bien plus, ce sont eux qui fournissent la majorité des médecins.

« L'unique médecin du peuple, pendant mille ans, fut la sorcière, » écrivait Michelet dans l'introduction du livre cité. Pauvre Michelet ! Les médecins abondaient chez les Bénédictins, chez les Augustins. Les notions de médecine figurent au programme des études monastiques. Le docteur Dubreuil-Chambardel, qui a consacré un beau travail aux médecins de l'Ouest de la France aux XIe et XIIe siècles[1], cite un nombre imposant d'abbés et de prieurs qui furent des praticiens, et d'abbayes réputées pour leur instruction médicale. Marmoutier posséda, en l'abbé Barthélemy (1063-1084), un médecin fameux. Le Bec jouissait d'une grande renommée. Là se formèrent Lanfranc de Cantorbéry, saint Anselme de Cantorbéry, Ives de Chartres, saint Gilles, dont les pèlerinages sont encore aujourd'hui fréquentés par de nombreux enfants[2] et que l'on invoque pour les maladies nerveuses, le moine Albert de Cantorbéry, et bien d'autres, aussi célèbres alors par leur science médicale et par leurs cures sensationnelles que par leurs vertus. Anselme du Bec n'était pas moins fameux comme médecin que comme théologien. Ives de Chartres pratiquait déjà parallèlement l'homothérapie et l'allothérapie. Combien serait précieuse une enquête analogue à celle du docteur Dubreuil-Chambardel étendue aux diverses régions de la France ! Des faits qu'il a pu réunir pour l'Ouest, sur un espace de deux siècles, il n'est pas imprudent de conclure à une situation analogue pour le reste du territoire.

Médecins des moines, les religieux devenaient aussi médecins de la région, et ce, l'on s'en doute, sans ombre d'honoraires. Ils formaient des aides, c'est-à-dire des infirmiers. Ils soignaient les malades de l'infirmerie et ceux de l'hôpital. Cîteaux, par exemple, de par son acte de fondation, devait avoir un hôpital pour 80 malades pauvres. Dès le VIIIe siècle, on voit conciles et synodes ordonner aux monastères la construction de *xenodochia*. Les règlements qui subsistent parfois, les plans d'anciennes abbayes, montrent avec quelle conscience ces prescriptions furent observées. A Saint Gall, par exemple, on voit, par le plan de 820, que l'hôpital était isolé; qu'il comportait une salle des saignées, l'habitation du médecin et de ses aides, une pharmacie, une salle de grands malades *(locus valde infirmorum,* vraisemblablement des contagieux). Marmoutiers, Bourgueil, Noyers, en Touraine, sont de même en état d'hospitaliser toutes les personnes qui réclament des soins médicaux. L'assistance publique, elle non plus, ne date donc pas d'hier.

Que dire de « la sorcière unique médecin » ? Pauvre Michelet !

2° Hygiène collective. — Par leurs savantes canalisations et adductions d'eau, les moines se montrèrent d'étonnants ingénieurs hydrauliques.

[1] Dr Galland, *l. c.*, p. 43. Citations faites d'après Siméon Luce, *Histoire de Bertrand Du Guesclin,* Paris, 1876, pp. 62 et 82.
[2] Baluze, *Capitularia*, t. I, p. 1107, 1291.
[3] Léon Lallemand. *Histoire des Enfants abandonnés,* Paris, 1885, pp. 54, 55, 86, etc.

[1] Dr Dubreuil-Chambardel, *Les Médecins de l'Ouest de la France des XIe et XIIe siècles* (Publication de la Société Française d'Histoire de la médecine), Paris, Vigot, 1914.
[2] Ainsi à Vaucresson (Seine et-Oise).

On peut encore aujourd'hui admirer à Cîteaux ce qui survit de leurs remarquables travaux. Mais en même temps ils travaillaient pour une sage hygiène et donnaient un exemple à méditer aux villes et aux villages. Leurs défrichements, leurs travaux d'assèchement des marais, d'assainissement du sol, sont trop connus pour que nous y insistions. Quand l'administration des villes veille à la propreté des rues, c'est sous l'influence de l'évêque qu'elle le fait presque toujours.

Non moins importante pour la santé publique fut la lutte perpétuelle de l'Eglise contre la prostitution et pour la sainteté du mariage. Non pas que la chose fut toujours facile, car il fallut trop souvent compter, on le voit par les textes des conciles, avec la mauvaise conduite de certains clercs, et on sait que clercs et étudiants ne formaient pas des catégories très distinctes.

C'est surtout par la persuasion que l'Eglise a cherché à détacher de la débauche les malheureuses qui en vivaient. Elle suscitait des « œuvres de repenties », de « filles pénitentes. » Dès le XIIIe siècle, Paris possédait plusieurs maisons de ce genre. Celle d'Avignon a été spécialement étudiée par le docteur P. Pansier [1]. Elle avait été dotée par Grégoire XI, qui accorda en outre à ses pauvres pensionnaires une indulgence *in articulo mortis*. Rien de plus miséricordieux que les statuts de ces maisons, dont toutes les dignitaires devaient être choisies parmi les Sœurs repenties.

Un autre moyen d'enrayer le recrutement de la prostitution était de doter les filles pauvres. C'était une œuvre de charité très répandue, qui figure dans beaucoup de testaments du XIIIe siècle. On y mentionne des legs *pro puellis maritandis*.

Mais le moyen le plus efficace fut toujours naturellement la prédication de la morale évangélique et la sanctification du mariage. « Par ses deux institutions, chasteté et mariage, dit le docteur P. Galland, l'Eglise oppose le plus efficace bouclier au péril vénérien [2]. » Si la masse du peuple est restée, jusqu'à notre siècle, physiquement saine, si elle a échappé aux terribles tares, aux implacables dégénérescences, qui sont la suite impitoyable des infections vénériennes, c'est à l'Eglise que le monde le doit.

Ainsi, dans le domaine même de l'hygiène et de la santé corporelle, en travaillant pour les âmes, l'Eglise a, dans toute la mesure du possible, travaillé au bien du corps, et, sans en faire étalage, sauvegardé l'avenir de la race.

Q — 1. Dans le n° 41 du 12 octobre 1933, p. 651, l'*Ami* expose le cas d'un curé qui, ayant omis d'interroger les fiancés sur leur consentement au mariage, leur a simplement dit : « Donnez-vous la main droite » et a prononcé les paroles : *Ego conjungo vos... etc*. Mais à la sacristie, soucieux de réparer son omission, il a fait échanger le consentement devant les témoins. Vous dites qu'en ceci il a bien fait, puisque telle est la prescription du droit, mais vous affirmez que, même s'il n'avait pas ainsi réparé son omission, la validité du mariage n'aurait pas été douteuse.

Un peu plus loin, p. 663, l'*Ami* traite un cas analogue, sinon semblable : le curé a lui aussi omis les interrogations sur le consentement mutuel ; on ne dit pas qu'il ait demandé aux fiancés de se donner la main, mais on dit qu'il « a béni le mariage », formule qui vise la bénédiction donnée avant la messe, non celle qui est donnée habituellement, mais pas toujours, pendant la messe ; on suppose donc que lui aussi a invité les fiancés à se donner la main droite et qu'il a prononcé, en les bénissant, la formule rituelle : *Ego conjungo vos... etc*. Après la messe, prié par les mariés, qui avaient remarqué son omission, de la réparer, il s'y refuse disant que l'essentiel était fait. Or vous répondez que l'essentiel n'est pas fait du tout et que ce mariage n'est pas valide.

2. Voilà donc deux solutions qui paraissent contradictoires, alors que les deux cas semblent très peu différents. Je dis « paraissent » car la contradiction est peut-être plus apparente que réelle. Si cela est, les lecteurs de l'*Ami* vous seraient très reconnaissants de vouloir bien le leur montrer.

3. En somme, après la lecture de ces deux articles, il leur reste un doute. Ils admettent très bien que, pour la validité du mariage, il doit y avoir requête du curé demandant le consentement des fiancés et perception de ce consentement donné par eux *(exquirant excipiantque)*. Toute la question est celle-ci : Si les fiancés, *à la requête du curé*, se donnent la main droite pendant que celui-ci les bénit et prononce la formule : *Ego conjungo vos... etc.*, cela suffit-il, au seul point de vue de la validité, pour satisfaire aux exigences du can. 1095, § 1, n. 3 ? La première solution l'affirme nettement ; la seconde semble le nier.

R. — Le rédacteur de l'*Ami* qui a donné la solution des deux cas cités, fait remarquer encore une fois à ses lecteurs, comme il a déjà eu l'occasion de le dire, qu il traite des cas comme ils lui sont présentés. Il se garde bien d'y ajouter quelques circonstances de son propre choix, et cela pour deux raisons.

1° Parce que, s'il y ajoutait une circonstance nouvelle, il détruirait le cas. Le résultat de cette destruction serait que le confrère qui consulte ne retrouverait pas le cas qu'il a proposé, dont il a demandé spécifiquement la solution. Combien de fois des lecteurs de l'*Ami* nous ont confié que parfois une simplification, ou une rédaction abrégée du cas qu'ils avaient posé, ne leur permettait pas d'avoir la réponse — ils le croyaient, du moins — à leurs préoccupations ! Nous désirons leur donner toute satisfaction. Ils nous consultent sur un cas concret : quel avantage pourrions-nous avoir nous-même, et quel avantage y aurait-il pour nos lecteurs, si nous répondions sur un fait que l'adjonction de quelques circonstances rendrait absolument different de celui sur lequel ils veulent être fixés ? Si nous devons ajouter à la rédaction de nos consultants ce qui lui manque, pour en tirer ou en former un fait très clair, pourquoi répondre, et quelles raisons avons-nous nous-même de supposer que le consultant n'est pas capable d'élucider lui-même, et tout seul, le point, très clair, sur lequel il ne nous consulte pas ?

[1] Dr P. Pansier, *L'Œuvre des repenties à Avignon du XIIe au XVIIIe siècle*, Paris, Champion, 1910.
[2] *L. c.*, p. 140.

2° Parce qu'ajouter toutes les circonstances possibles, ou vraisemblables, est trop long, fastidieux, et en vérité impossible.

Ce serait trop long, parce que tout un traité, et même plusieurs, rentreraient alors facilement dans chaque question. Nous pourrions aisément, tout comme un autre, rééditer à propos de toute question une sorte de *De synodo diœcesana*... Nous cherchons, au contraire, à être aussi concis que précis. Si notre rédaction suggère à nos lecteurs une question nouvelle, nous y répondrons, mais une autre fois. Nous n'avons pas l'habitude de parler de tout à propos d'un seul point.

Ce serait fastidieux, et très facilement. Nos réponses ressembleraient aisément à une sorte de radotage général, et nos lecteurs penseraient fort vite qu'il leur aurait suffi de nous lire une fois.

Ce serait réellement impossible, car nous oublierions toujours l'une de ces circonstances que la bizarrerie des esprits et des choses peut inventer. Nous n'avons aucun goût pour les romans d'imagination juridique.

Ceci dit, nous allons répondre à notre correspondant d'aujourd'hui. Nous n'ajouterons qu'un simple détail, mais dont nos lecteurs saisiront l'importance : notre correspondant d'aujourd'hui n'est pas l'un de ceux qui nous avaient posé les deux cas qu'il incrimine.

Ad I. Le n° 1 de sa lettre résume bien la solution que nous avons donnée à la page indiquée. Nous la maintenons intégralement, dans toutes ses circonstances.

Nous n'en dirons pas autant du n° 2. Celui-ci ne résume pas le second cas, celui de la page 663. Il le détruit radicalement. Il y ajoute, chose qui n'y était pas, l'expression d'un consentement. Le cas résolu par nous est un cas qui ne fait aucune mention de l'expression d'un consentement ; le cas transformé reçoit l'adjonction de l'expression de ce consentement. On s'étonne que, dans le premier cas (le nôtre, où il n'était fait mention d'aucun consentement), nous n'ayons pas donné une solution qui convienne au second, le cas transformé, qui n'est ni le nôtre ni celui du consultant auquel nous avions à répondre, au cas qui portait mention d'un consentement. Réellement, nous ne pouvions pas aller jusque-là, donner la même solution pour les deux cas.

Remarquons, de plus, que notre correspondant assimile le cas de la page 663 à celui de la page 651, en ajoutant au premier précisément la circonstance qui, existante dans le second, a importé pour ce dernier une solution radicalement opposée à la solution de l'autre. Cette adjonction faite, nous trouvons qu'il est bien charitable de ne nous avoir taxé que de contradiction. Il aurait été dans une note plus juste, s'il avait conclu... *que nous l'avions perdue*.

Il est évident, en effet, que si dans le cas de la page 663 comme dans celui de la page 651, il y a eu la même cérémonie, de la demande et de l'exécution du serrement de mains, même si la formule (à laquelle notre correspondant attache tant d'importance, et qui ne fait *rien*, mais ce qui s'appelle RIEN) n'existe pas, le second cas se résout au premier. Nous sommes encore, Dieu merci, suffisamment en possession de nos facultés intellectuelles pour comprendre que deux cas qui sont identiques doivent recevoir la même solution.

On voit donc l'erreur de notre correspondant : il a ajouté au cas de la page 663 la circonstance, qu'il ne comportait pas, et qui le rend le même que celui de la page 651. Il a grandement raison, par suite et conséquence rigoureuse, d'attaquer notre solution, qui se rapporte au vrai cas, celui qui n'est pas transformé.

Hâtons-nous de dire que notre correspondant croit trouver une raison à son adjonction, dans une interprétation des termes de l'exposition du cas. L'interprétation est tout à fait tendancieuse. Elle ne se justifie (nous voulons dire : *au for externe*, à prendre les termes *ut sonant*, car nous ne suspectons *pas du tout* les intentions de notre accusateur) que par le seul souci de nous trouver, et facilement, et si facilement que le jeu n'en vaut pas la chandelle, en contradiction. Nous ne reviendrons pas sur le point, nos lecteurs l'ont déjà compris.

Notre interlocuteur justifie donc son interprétation en concluant, de l'exposition du cas et de l'expression « *qui a béni le mariage,* » qu'*il a dû y avoir* demande du serrement de mains, fait de ce serrement, et prononcé de la formule : *Ego conjungo vos...*, tout ce qu'il y avait eu dans le cas de la page 651, ni plus ni moins.

La raison de sa conclusion, c'est que l'expression « *qui a béni le mariage* » vise la bénédiction que donne le prêtre lorsqu'il déclare : *Ego conjungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.* C'est la première fois que nous avons trouvé une telle définition de cette expression *bénir un mariage*. Il est évident que cette expression ne se réfère pas à la bénédiction de la messe, et qu'en pratique on l'emploiera pour le prêtre qui a reçu le consentement, même dans les cas où, ne célébrant pas la messe, il n'a pas donné la bénédiction qui seule a le droit au qualificatif de *nuptiale*. Mais en découle-t-il que le terme de *bénir un mariage* se réfère au signe de la croix que le prêtre fait (non pas en proférant la formule : *Ego conjungo vos,* remarquons-le, mais *après* cette formule prononcée : et il y a bien un point dans le Rituel) après le serrement de mains, ou pendant ce geste ? Certainement non ! Les personnes qui usent de cette expression : *bénir un mariage,* ne pensent pas à une bénédiction proprement dite. Ils ont en vue, uniquement, la célébration du mariage, la réception du consentement, et ils comprennent dans cette expression aussi bien la bénédiction des anneaux, la bénédiction des époux qui suit, et même le discours... *Bénir un mariage,* cela veut dire *recevoir le consentement, unir en mariage,* mais non pas spécifiquement donner une béné-

diction quelconque, au sens théologique, liturgique, canonique, etc., ni bénir le serrement de mains.

De plus, insistons sur ce que nous avons dit : la prétendue bénédiction ne se fait pas en prononçant la formule : *Ego conjungo vos, etc.* Elle se fait *après.* Elle n'est pas une bénédiction plus spécifiquement matrimoniale que la formule par laquelle l'évêque, dans l'ordination, congédie ceux qu'il a ordonnés, en leur disant : *In nomine Domini.* C'est le souhait de congé, la terminaison du ministre de Dieu, rien de plus. Et tout le monde parlera de mariage béni, même si le prêtre n'a pas fait le geste. Et tout le monde aura raison, car *bénir un mariage* signifie recevoir le consentement des époux, *les marier,* et non pas faire sur eux le signe de la croix *après* avoir fini de dire *Ego conjungo vos, etc.*, et en ajoutant à cette formule *exprimée : In nomine Patris, etc.*

La formule *bénir le mariage* n'implique donc pas que le serrement de mains a été demandé, puis fait sous cette demande, pas plus qu'elle n'implique l'interrogatoire : *Voulez-vous, etc.*, adressé successivement à chacun des deux fiancés, et leur réponse rituelle : *Oui, je le veux.*

Rien, absolument rien, n'indique où, dans la cérémonie, le curé distrait qui n'a pas demandé l'expression du consentement, a commencé. A-t-il dit la déclaration préalable : *Nous sommes ici assemblés, etc.*, nous n'en savons rien. A-t-il commencé par la bénédiction du trézain, si elle existe, ou par celle des anneaux, ou par celle des époux, ou par le discours, nous n'en savons *rien*, car on ne nous le dit pas.

La partie claire de l'exposé du cas, celle qui importe, et qui n'est pas une simple formule ou façon de parler courante, celle à laquelle il faut recourir pour savoir de quoi il s'agit dans la question posée, est celle-ci : « M. le curé... a totalement oublié d'interroger les fiancés, *et de leur demander d'exprimer, devant lui et l'assistance, leur mutuel consentement.* »

Prenons les mots suivant leur signification ordinaire. Si M. le curé a *totalement* oublié de faire *exprimer* le consentement, c'est donc qu'il n'y a eu aucun consentement exprimé. Et ainsi nous avons été, et justement, amené à dire que dans un mariage où aucun consentement n'avait été exprimé, l'essentiel n'était pas fait et le mariage était nul.

En effet, l'essentiel en fait de contrat, c'est que la volonté des parties soit nettement et clairement formulée. L'essentiel en fait de mariage, c'est le consentement matrimonial, en dehors duquel il n'y a pas de mariage, parce que le mariage n'est que ce consentement même : cf. can. 1081.

Ad II. Ces deux solutions ne paraissent contradictoires que si, par l'effort d'une exégèse semblable à celle de notre correspondant, on arrive à rendre les deux cas absolument identiques, alors qu'ils ne l'étaient pas en réalité. L'un contenait l'expression d'un consentement, l'autre déclarait qu'au^un consentement n'avait été exprimé. Voilà deux cas absolument différents. Dans l'un, la question de validité se pose, puisqu'il s'agit, et uniquement, de savoir si l'expression du consentement a été suffisante. Dans l'autre, la question de validité ne peut même pas se poser, puisqu'il n'y a eu aucune manifestation de consentement qui, seul, fait le mariage.

Au demeurant, nous sommes fort reconnaissant à notre correspondant, et nous l'en remercions, d'avoir mis, à sa déclaration de contradiction, la sourdine de *l'apparence*. Il est vrai que son « peut-être » diminue, *paraît* diminuer la générosité de sa concession bienveillante. Mais à cela près !

Ad III. Nous osons nous flatter que nous avons maintenant, grâce à notre correspondant, complètement éclairé nos lecteurs, du moins sur la doctrine. Il ne doit plus rester de *doute* en ce moment dans leur esprit.

Nous répondons ainsi à cette troisième question. La seconde solution, celle de la page 663, ni ne nie, ni ne *semble* nier la solution première, celle de la page 651. Ces solutions se rapportent toutes deux à l'expression du consentement matrimonial, à ses nécessités, soit pour la validité, soit pour la licéité. Mais la première se rapporte à un cas où il y a eu expression de ce consentement, et la seconde à un cas où l'expression de ce consentement a fait complètement défaut. La première solution dit : Il y a eu expression suffisante de consentement pour que le mariage ait été valide, bien que pas licite. La seconde déclare : Il n'y a pas eu d'expression du consentement, par conséquent il ne peut pas y avoir de mariage valide. Aucune contradiction, aucun semblant de contradiction ; seulement deux solutions radicalement différentes, pour deux cas qui sont radicalement différents.

Quant à la question de savoir si le serrement de mains matrimonial, requis par le curé et exécuté par les deux époux, devant les deux témoins nécessaires, suffit, nous maintenons, — comme du reste nous l'avons dit assez clairement, p. 651, pour qu'il ne puisse y avoir aucun doute sur notre doctrine, — que ce geste, ainsi requis et ainsi exécuté, suffit pour la *validité* dans tous les cas, mais qu'il ne suffit pour la *licéité* que dans les cas où il est licite de n'exprimer le consentement matrimonial que par des signes.

Quant à la formule : *Ego conjungo vos,* et à sa bénédiction, vraie ou prétendue, elles n'ont pour la *validité* AUCUNE nécessité ni utilité.

Q. — Un prêtre assez sourd procède à un mariage et suppose, plutôt qu'il n'entend, la réponse timide de la future. Par amour-propre, il n'aime pas de laisser remarquer sa surdité. Son raisonnement est celui-ci : « Cette personne vient ici pour se marier. Sa démarche suffit pour témoigner de son consentement. D'ailleurs, si elle disait *non,* l'assistance manifesterait une surprise que je remarquerais. Je ne remarque rien.

Donc tout se passe dans l'ordre et je ne m'inquiète pas. »

Que pense l'*Ami* de cette manière de voir ?

R. — Une première question peut se poser : celle de savoir si la fonction de témoin d'après le droit nécessaire qui est celle du prêtre, dans le mariage, est remplie.

Cette fonction comprend deux actes : le prêtre doit 1° demander le consentement, et 2° le recevoir. *Requirant excipiantque contrahentium consensum*, dit le can 1095, § 1, n. 3.

Il n'est pas question, ici, de la demande de consentement, qu'un sourd a pu faire aussi bien que celui qui entend fort clairement. La seule question est de savoir si le consentement, dans son expression, est *reçu*.

Ce consentement doit être normalement exprimé par des paroles, et son expression par des signes n'est licite que s'il s'agit d'un muet (cf. can. 1088, § 2). Cela, c'est la licéité. Mais pour la validité il suffit que le consentement soit exprimé d'une façon qui ne trompe pas, c'est-à-dire d'une façon qui signifie le consentement matrimonial. Ainsi, l'inclination de la tête, qui partout signifie un acquiescement, lorsqu'une question est posée, suffit certainement à exprimer un consentement valide. Ce consentement sera connu « matrimonial » de par les circonstances de la venue à l'église pour un mariage, de la signification générale de mariage de toute la cérémonie. De même le fait que les deux conjoints obéissent à l'invitation du prêtre : « Donnez-vous la main droite, » cette tradition de la main et la saisie de la main de l'autre, a une signification suffisante pour exprimer le consentement matrimonial. La poignée de main est un signe universellement répandu et accepté pour la conclusion d'un contrat ; il n'y a pas de contrat sans la poignée de main, généralement. Ce geste signifie l'accord. Lui aussi prendra, des circonstances sur lesquelles on ne peut ni se tromper ni avoir aucun doute, la signification d'accord et de consentement matrimonial. Nous ferons remarquer ici que nous avons dit : la *tradition et la saisie* de la main. Il faut les deux. Si l'un des conjoints saisissait la main de l'autre personne qui ne s'est pas offerte, il n'y aurait pas là de signe représentatif du consentement.

L'expression du consentement par de simples signes conduisant à la validité du mariage et y suffisant, on peut dire aussi que la réception de ces signes est la réception suffisante, pour la validité, du consentement exprimé. Mais, de même que l'on doit dire que l'expression par signes, sans paroles, hors le cas de mutisme, est illicite, on est aussi obligé de dire, par voie de conséquence rigoureuse, que la réception de signes, même lorsque des paroles existent, n'est pas en règle avec la licéité.

Voilà des raisons pour lesquelles le prêtre qui agit comme vous nous dites, peut être assuré d'avoir pourvu à la réception valide du consentement exprimé, bien que la licéité ait à désirer dans son acte.

Qu'en est-il, maintenant, des raisons qu'il a données lui-même ? Ceci est une question bien différente, et il convient de les examiner une à une, car leur valeur est bien diverse.

a) Cette personne vient ici pour se marier. — Sans doute. Dans les circonstances ordinaires, et vu de l'extérieur, il en est bien ainsi. Mais on a vu des personnes allant à la mairie, par exemple, pour se marier, et à la stupéfaction universelle répondre *non* à la question de M. le maire. Contretemps d'autant plus caractérisé qu'au civil cette réponse négative ne peut pas être reprise sur-le-champ et qu'il faut un délai avant de pouvoir la remplacer par une affirmative. La présomption aura besoin d'être appuyée par d'autres circonstances.

b) Sa démarche suffit pour témoigner de son consentement. — Il est, en effet, probable qu'elle ne répondra pas *non* à l'interrogation du prêtre. Mais il n'y a là qu'une probabilité. Il y a des mariages pour lesquels cette démarche ne prouve pas le consentement. Ce sont tous les mariages déclarés ensuite nuls pour motif de contrainte et violences, pour défaut de consentement. Là non plus la présomption n'est pas invincible.

c) D'ailleurs, si elle disait NON, *l'assistance manifesterait une surprise que je remarquerais.* — Ici, rien de solide. D'abord, huit fois au moins sur dix, l'assistance ne remarquerait rien, car elle n'entendrait rien. Il faudrait que la personne criât bien fort sa négation, ce qu'elle ne fera pas, même si elle ose la donner. L'assistance des mariages est occupée de bien d'autres choses que d'écouter les époux échanger leur consentement matrimonial ! La plupart du temps une anomalie dans la réponse demeurerait totalement inaperçue.

d) Je ne remarque rien. Donc tout se passe dans l'ordre, etc. — Est-ce bien sûr, d'abord, que le prêtre serait si sensible aux mouvements de l'assistance qui sans doute, même en l'occurrence, seraient fort discrets ? Et, comme nous venons de le dire, même si rien n'est à remarquer, parce qu'il n'y a rien, ce n'est pas une preuve que tout se passe dans l'ordre, c'est-à-dire que le consentement est normalement donné. Même l'hypothèse où l'un des deux époux percevrait la réponse négative de l'autre et ne dirait rien, continuerait la cérémonie sans sourciller, n'est pas à rejeter. Dans des mariages conclus sous l'empire de la contrainte, et par conséquent nuls, il arrive que l'un des époux connaisse la contrainte qui a été exercée sur l'autre ; il n'en épouse pas moins. Dans des mariages où une condition a été apposée, il arrive que l'un des époux puisse bien comprendre dès lors que le consentement de l'autre est vicié. Cela peut paraître extraordinaire, mais cela existe [1].

[1] Dans ce cas de Versailles, par exemple, où la solution définitive a été donnée par une commission de cinq cardinaux spécialement délégués par Pie X, le mari savait bien que la condition *de prœterito* posée

c) Je ne m'inquiète pas. Et surtout *je ne veux pas m'inquiéter,* bien que, sans nul doute, il me vienne parfois des pensées d'inquiétude que je rejette comme très mauvaises. — On comprend que cette raison est de nulle valeur.

Il vaudrait mieux que le sourd apprenne, — et il est d'expérience que beaucoup de sourds y arrivent parfaitement, — à lire sur les lèvres de ceux qui parlent les mots prononcés et qu'ils n'entendent pas. Là il y aurait une certitude équivalente à l'audition. Là paraît être, pour le prêtre sourd, la solution pratique du cas, et le remède à son infirmité par rapport à la perception du consentement matrimonial, bien plus que dans ces raisonnements dont aucun n'offre une garantie fort considérable.

Q. — A propos de l'habitude de confier plusieurs paroisses à un même prêtre :

1° Le pouvoir du supérieur d'obliger un curé au service de deux, trois ou même quatre paroisses est-il fondé en droit ?

2° Le curé a-t-il des raisons qui peuvent en conscience, outre celle de santé, le dispenser d'un trop pénible service ?

R. — Ad I. Cette habitude n'est certainement pas une coutume que les évêques installent dans leurs diocèses de gaieté de cœur. C'est une pénible nécessité, et tous nos lecteurs le savent fort bien, qui provient de la pénurie de prêtres, ou de prêtres aptes au ministère paroissial. *Salus animarum suprema lex esto.* Et voilà bien déjà, si nous ne nous trompons, une base suffisante, en droit, pour justifier la pratique dont on nous parle.

Mais il y en a une autre, inscrite en toutes lettres dans le Code. Le can. 1423 § 1 déclare expressément : « Les Ordinaires des lieux... peuvent, en raison de la nécessité de l'Eglise ou d'une grande et évidente utilité, unir, *æque aut minus principaliter,* n'importe quelles églises paroissiales entre elles, ou avec un bénéfice sans charge d'âmes, etc. »

L'union que le Code appelle *æque principaliter* est celle, suivant la définition du can. 1419 n. 2, qui ne détruit pas les bénéfices unis. Ces bénéfices demeurent dans leur entité, et aucun n'est soumis à l'autre, et constitué inférieur dans l'union. C'est une union *accidentelle.* L'union *minus principaliter,* d'après le même canon, n. 3, est celle où l'un des bénéfices unis est soumis à l'autre, devient inférieur, l'un étant le principal et l'autre l'accessoire, bien que, comme dans le cas précédent, les bénéfices unis demeurent divers, chacun conservant son entité propre, de telle sorte qu'il n'y ait pas extinction d'un ou de plusieurs bénéfices, aucun ne restant, à vrai dire, comme il était auparavant.

Cette union *æque* ou *minus principaliter,* c'est bien le fait d'unir deux ou plusieurs paroisses sous la houlette d'un seul curé. Il n'y a pas du tout une nouvelle circonscription de paroisses, un changement dans la division paroissiale du diocèse, qui ferait disparaître des paroisses et en créerait de nouvelles, au point que chaque paroisse touchée, ne fût-ce que par l'adjonction de territoires nouveaux, ne demeurerait pas la même qu'auparavant. Il y a respect de chaque paroisse, de sa délimitation, de sa dot, etc., de tout ce qui la constitue ; mais, seulement, plusieurs paroisses sont confiées au même curé, plusieurs bénéfices sont placés sous la charge du même bénéficier. Ce n'est pas l'union que le canon 1419, n. 1, qualifie d'*extinctive,* laquelle ne se fait que par l'anéantissement de quelques bénéfices, pour qu'un nouveau et unique au lieu de plusieurs soit créé.

Ce canon 1423 § 1 justifie pleinement, au point de vue canonique, la pratique à laquelle les Ordinaires doivent recourir dans de nombreux diocèses pour qu'il n'y ait pas de paroisse sans pasteur, et de fidèles qui ne soient confiés, pour la charge d'âmes, à aucun prêtre déterminé.

Ad II. En dehors de la raison de santé, nous ne voyons pas de motif qui puisse forcer la considération de l'évêque, et appuyer le refus d'un curé de prendre en charge d'autres paroisses que l'Ordinaire du lieu se voit dans la nécessité de lui confier. Aucun autre motif ne saurait être invoqué pour refuser la charge d'âmes.

Quant aux voyages, déplacements, etc., que le service curial exige en temps normal et dans les circonstances ordinaires, il est évident que nul n'est tenu à faire plus qu'il ne peut, d'abord, et que le supérieur qui crée des devoirs particuliers et de surplus, est tenu aussi à donner les moyens de réaliser les nouvelles obligations. C'est, du reste, ce que font les évêques, dans la mesure du possible. Les prêtres, pour le bien des âmes, se doivent de montrer la même générosité que leurs supérieurs. Tous agissant ainsi, nul doute que ce bien des âmes soit réalisé dans les meilleures conditions possibles dans des temps en réalité malheureux.

Q. — Deux cas d'application de la doctrine de l'*erreur commune :*

1° Chaque année je fais appel, pour m'aider dans mon ministère, à un religieux, pour les fêtes de Pâques et de Noël. J'écris 8 ou 10 jours à l'avance à l'évêché pour avoir les pouvoirs nécessaires à ce religieux, qui ne réside pas habituellement dans le diocèse. Cette année, pour une cause encore mal définie, je n'obtins aucune réponse. Le religieux arrive le 24 décembre, moi absent, car j'ai deux paroisses ; il se présente au confessionnal, et toujours pas de pouvoirs. Six, huit personnes se présentent, puis dix, vingt. Aux six ou huit premières, le religieux ne croit pas l'erreur commune bien établie ; il les renvoie. Il se décide lorsque viennent les dix, vingt. Les pouvoirs, redemandés le 24 décembre par deux télégrammes, nous arrivent le 25.

Que penser du cas ?

2° Prêtre habitué dans une paroisse, je n'y ai pas le titre de vicaire, mais tout le monde me prend pour

par la femme, et qu'il avait affirmée exacte, était fausse : il devait lui-même, cyniquement, en avertir sa femme dès le voyage de noces ; il se mariait quand même. Pourquoi se serait-il arrêté si la femme avait répondu non à l'interrogation du prêtre ?

tel, car on m'y voit régulièrement y faire l'office de vicaire. En particulier, je fais souvent, avec la délégation du curé, des mariages. Or, en l'absence du curé, un mariage se présente. Les futurs conjoints menacent de se contenter du mariage civil, si un prêtre ne reçoit pas leur consentement au moment même.

Je pense pouvoir présumer la délégation que M. le curé me donne habituellement. Je crois pouvoir aussi invoquer le titre coloré, puisque l'on me considère comme vicaire.

Je fais donc le mariage. Est-il valide ?

R. — Ad I. Sur la doctrine de l'erreur commune, en général, vous pouvez consulter les articles de l'*Ami* de 1925, p. 101-106, et 1930, p. 135 et suiv. Vous verrez aussi cette doctrine rappelée et précisée dans notre article de 1930, p. 647 et suiv.

Le religieux, annoncé par vous comme devant et par conséquent pouvant confesser (car les fidèles auront fait cette déduction qui s'impose), et, de plus, ayant l'habitude de confesser de la sorte aux fêtes de votre paroisse, pouvait commencer à confesser dès le début, lorsque les premières personnes se sont présentées. La base de l'erreur est posée par votre annonce, par la coutume du fait. Toutes les personnes de la paroisse estiment que ce religieux, qu'elles savent devoir confesser en cette veille de fête, a les pouvoirs nécessaires, cette année comme les années précédentes. L'erreur commune de droit, sinon de fait, existe dès l'abord. Vous trouverez cette réponse justifiée dans les exposés auxquels nous vous avons renvoyé plus haut.

Il était à craindre, cependant, que le religieux ait détruit cette erreur, en renvoyant les premières personnes. Si, par exemple, il leur a dit qu'il n'avait pas de pouvoirs, comment ces personnes participeront-elles ensuite à l'erreur commune ? Dans le cas où elles n'y participeront pas, les canonistes leur nieront la faculté d'en profiter, et les arguments que l'on a invoqués contre cette décision des auteurs ne présentent vraiment pas assez de probabilité pour être pris en considération.

Et si ces personnes, qui auraient été renvoyées sous prétexte de défaut de pouvoirs, avaient averti les autres de cette carence ? — Dans ce cas, l'erreur commune serait en fort mauvaise posture, sauf si un fait connu des fidèles permettait de supposer que les pouvoirs sont parvenus au religieux depuis sa première déclaration et avant qu'il commence les confessions.

D'ailleurs, le religieux a pu donner une autre raison que la carence de ses pouvoirs ; et il a pu, aussi, quitter l'église entre cette déclaration et le début de ses confessions.

Nous insistons sur ce détail, parce que nous voulons attirer l'attention de nos lecteurs sur ce point : il importe, en cette matière, d'agir résolument, et de prendre nettement et rapidement une résolution pratique, car l'erreur commune, étant une erreur, est susceptible d'être redressée, et alors, comme elle disparaît, il n'y a plus de suppléance de juridiction.

Une autre question peut se poser relativement à ce cas. Le prêtre qui savait qu'il n'avait pas de pouvoirs, pouvait-il user de l'erreur commune ?

La réponse affirmative ne nous paraît pas comporter de doute dans le cas. La constatation, d'une part, de l'erreur commune, le fait que le curé est absent, d'autre part, l'impossibilité où il sera, s'il revient (car peut-être dira-t-il la messe de minuit dans une autre de ses paroisses), de confesser tous ses paroissiens qui le désirent, d'ailleurs cette particularité qu'en envoyant deux télégrammes les satisfactions ont été données à la conscience, tout paraît justifier, dans le cas, l'usage par le confesseur de l'erreur commune.

La tergiversation du début est seule regrettable.

Ad II. Quelques-uns des arguments employés pour justifier l'attitude du prêtre et la célébration par lui du mariage, ne valent pas pour la validité de l'acte.

L'arrivée du mariage ne saurait être une raison suffisante. Comment peut-on arriver ainsi pour se marier si l'on n'a pas averti le curé ? Il ne paraît pas facile de supposer que ce dernier ait oublié qu'un mariage devait avoir lieu tel jour. D'ailleurs, dans ces circonstances, tout est-il bien prêt pour la célébration du mariage ? Les enquêtes préalables ont-elles été faites et menées à bonne fin ? Que sait de tout cela le prêtre qui va faire le mariage ? Sa décision est donc souverainement imprudente.

La *menace de se contenter du mariage civil* ne peut pas être une cause suffisante pour permettre de mettre en échec, ou même en doute, la valeur du sacrement.

La *présomption de délégation* ne saurait non plus jouer dans ce cas. Jamais la délégation ne peut être présumée. Elle doit être donnée de façon tellement expresse, d'après le can. 1096, que la faculté de la présumer, ne reposant sur aucune donnée plausible, ne peut être invoquée.

Il n'y a pas, dans le cas, de *titre coloré*. Le prêtre ne possède aucun instrument juridique qui puisse être coloré, c'est-à-dire avoir les apparences de la vérité, puisqu'il ne possède pas de titre du tout. La première des conditions pour qu'il y ait un titre coloré, c'est qu'il y ait un titre. Le titre coloré, en effet, est celui qui provient d'un acte réellement existant, qui concède, par exemple, un office (ici ce serait celui de vicaire), mais cet acte se trouve nul, en vertu de quelque vice substantiel, provenant soit de celui qui l'a conféré, soit de celui qui l'a reçu, soit de l'acte lui-même, soit de la collation. Avant d'être qualifiée, même de colorée, une chose doit exister. Ici il n'y a rien, il n'y a aucun titre de vicaire.

Il existe donc, et uniquement, un titre *putatif, titulus existimatus, putativus, suppositus,* que l'on pense communément exister, et qui en réalité n'existe pas. Toute la paroisse pense que le prêtre dont il s'agit est réellement le vicaire du curé, parce qu'au vu et au su de tous il agit en vicaire.

Peut-on, en ce cas, invoquer l'erreur commune ?

Nous invitons nos lecteurs à relire ce que nous avons dit en 1930, p. 650, sur la suppléance de la juridiction par l'Eglise, en raison de l'erreur commune, lorsqu'il s'agit du curé et de l'Ordinaire.

Comme, dans ce cas, l'erreur va au détriment de toute la communauté, et non plus de personnes individuelles, restreintes aux deux conjoints, nous avons admis la suppléance de la juridiction, en conformité avec la définition de l'erreur commune, et avec la doctrine qui découle des anciens textes sur lesquels est basée la théorie de l'erreur commune.

Peut-on appliquer ces principes au pseudo-vicaire ? Si réellement, en raison de ce qu'elle a constaté auparavant, et de façon coutumière, la communauté paroissiale pense réellement que le prêtre est vicaire de la paroisse, et qu'il a les pouvoirs, par une délégation générale, de faire les mariages qui se présentent, le mariage sera valide. Nous ne pensons pas que l'on puisse refuser, dans le cas, une probabilité pour la validité.

Si les raisons invoquées par le prêtre ne valaient rien pour lui faire présumer la juridiction, nous devons dire, par contre, qu'elles peuvent servir, dans le cas, et posé l'existence réelle de l'erreur commune au sens que nous venons de l'exprimer, pour que le prêtre, en toute sécurité de conscience, puisse user de cette erreur commune par lui reconnue existante.

Q. — Un prêtre, gérant d'un Bulletin paroissial, a laissé passer dans un article une phrase dont le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle est maladroite à l'égard d'un confrère d'un autre diocèse. Il reconnaît que ce confrère a le droit de s'en trouver blessé.

Celui-ci demande une certaine réparation et envoie audit gérant une lettre rectificative en le priant de bien vouloir l'insérer, conformément à la loi sur la presse. Le prêtre gérant ne l'insère pas, et ne publie aucune rectification. A toutes les réclamations faites par son confrère, il ne répond rien.

Comment l'obliger à faire cette insertion ? A quelle autorité s'adresser ? A l'autorité ecclésiastique sans doute, mais par quelle procédure ?

R. — C'est bien à l'autorité ecclésiastique qu'il faut s'adresser, puisque le can. 120 § 1 déclare que les clercs, pour toutes les causes, soit civiles, soit criminelles, doivent être cités devant le juge ecclésiastique. C'est le privilège du for, à laquelle l'Eglise n'admet d'exception, suivant le même canon, que lorsqu'elle en a elle-même décidé autrement pour des lieux particuliers.

C'est donc à l'autorité ecclésiastique qu'il faudra s'adresser.

Comment ? — Pour éviter un procès (et l'on sera ainsi dans l'esprit de l'Eglise, qui désire que les différends entre ses enfants se terminent autrement que par ces voies rigoureuses du droit, toutes les fois qu'il se peut), le prêtre lésé pourra s'adresser à l'évêque comme administrateur, et non encore comme juge, lui exposer le cas, faire valoir ses droits à une réparation, et montrer la mauvaise volonté du prêtre directeur du Bulletin paroissial, qui se refuse, de fait, à une réparation qu'il reconnaît parfaitement justifiée en droit.

Si l'évêque, administrativement, n'oblige pas à cette réparation, il faudra alors prendre la voie judiciaire qui ne pourra plus être évitée. La voie judiciaire est invoquée par une plainte régulière à l'Official, d'après les can. 1706 et suiv., qui règlent la façon d'introduire une cause. Dans le cas, il sera bon également, s'il y a injure et matière à un procès criminel, de dénoncer le fait au promoteur du diocèse, qui fera son devoir.

Mais à quel évêque faut-il s'adresser, au promoteur et official de quel diocèse, puisque les deux prêtres sont d'un diocèse différent ?

Pour la voie administrative il faudra s'adresser à l'évêque du prêtre gérant du Bulletin paroissial. C'est lui qui a autorité sur ce prêtre, et c'est lui qui peut lui donner ses conseils, ou ses préceptes, d'agir de telle ou telle facon.

S'il s'agit de la voie judiciaire ?

D'abord, le prêtre lésé peut, incontestablement, demander que le procès soit fait par l'Official du diocèse de ce prêtre. Ce sera l'application du can. 1559 § 3, *Actor sequitur forum rei.*

S'il y a injure, cet Ordinaire pourra également être invoqué, en vertu du can. 1566 § 1.

Mais s'il y a diffamation ? L'ancienne exception à la formule *Actor sequitur forum rei,* d'après laquelle celui qui poursuivait un diffamateur pouvait l'assigner non devant le juge du diffamateur, mais devant son propre juge à lui diffamé, est-elle encore en vigueur ?

Cette exception à l'axiome général venait du droit romain, de la loi *Diffamari, Cod. Just.,* liv. VII, tit. XIV, lex 5. En cas de diffamation, mais de diffamation grave, et bien prouvée, le diffamé, qui est l'*actor,* le demandeur par voie judiciaire, pouvait, d'après cette loi, prendre son propre juge et non celui du diffamateur qui est le *reus.* La loi romaine entendait par cette diffamation, celle qui consistait à dire faussement de quelqu'un qu'il était de condition servile. La coutume étendit le choix du juge à toute diffamation, pourvu qu'elle fût grave.

La raison de cette exception au principe général, c'est que, dans la diffamation, en réalité l'*actor* c'est le diffamateur. Dans les causes de diffamation, on distinguait deux actions. La première avait pour but de prouver le fait même de la diffamation. Là, le diffamé paraît bien être l'*actor,* mais c'est la cause secondaire, et accessoire peut-on dire. La cause principale sera, au contraire, celle où le diffamateur devra se justifier. Dans cette cause, le diffamateur est *actor :* en se rendant coupable de la diffamation, il s'est tacitement obligé de provoquer un jugement, qui devra prononcer sur la véracité de ses dires. D'après l'action introduite en vertu de la loi *Diffamari,* le diffamé demandait à son juge de déterminer un délai durant lequel le diffamateur aura à faire la preuve de son affirmation. S'il ne fait pas cette preuve dans les délais fixés, le juge

le condamnera à un silence perpétuel. S'il enfreint ce silence, il sera puni. Ainsi se justifiait cette exception.

Cette exception peut-elle être encore invoquée sous le régime du Code? Un seul commentateur, à notre connaissance, s'est posé la question. C'est le P. Noval, dans son *Commentarium Codicis Juris canonici,* lib. IV, *De processibus.* A la p. 40, il répond négativement à cette question : « parce que le Code, dit-il, ne parle pas de cette exception, qui par suite a perdu toute force. » Et il invoque, à l'appui de son dire, le can. 6, n. 6. Ce texte s'applique aux lois disciplinaires autrefois en vigueur, c'est-à-dire avant le Code, dont le Code ne fait pas mention, et qui ne se trouvent pas dans les livres liturgiques. Ce silence du Code est effectivement leur abrogation pure et simple.

Mais cette exception à l'axiome *Actor sequitur forum rei* n'était pas une loi. On ne trouve la formule de cette prétendue loi dans aucun des textes légaux en vigueur. C'est, uniquement, une interprétation que donnent les auteurs de l'axiome lui-même, et son principe fait ainsi partie intégrante du sens même de cet axiome. Ainsi comprise, l'exception est, au contraire, protégée dans son existence par le n. 3 du même can. 6. Le § 3 en effet du can. 1559, *Actor sequitur forum rei,* est manifestement de droit ancien. Ce canon, dans cette partie, doit donc être interprété comme il l'était dans le droit ancien, antérieur au Code.

Au moins peut-on dire qu'il y a doute. Mais, dans ce cas encore, l'exception se trouve protégée par le n. 4 du même can. 6 : en raison de ce doute, il ne faut pas s'écarter du droit ancien.

De plus, si cette exception était une loi, comme le dit, faussement à notre avis, l'auteur cité, elle serait contenue implicitement dans le can. 1559 § 3, par l'insertion de l'axiome *Actor sequitur forum rei,* dans lequel elle était comprise. Cela suffirait à la maintenir en vigueur, car le can. 6, n. 6, ne déclare comme ayant perdu toute vigueur que les lois antérieures au Code et que le Code ne contient ni explicitement ni implicitement.

Rien ne prouve donc que cette exception de la loi *Diffamari* ne doive plus être prise en considération ; tout indique, au contraire, qu'elle est encore recevable dans la pratique. Pour qu'elle fût irrecevable, il faudrait prouver qu'elle n'était plus reçue en jurisprudence au moment de la promulgation du Code.

Nous ne terminerons pas cette réponse à la question proposée, sans deux remarques.

En premier lieu, nous nous demandons comment il peut se faire qu'un bulletin paroissial, dirigé par un prêtre, puisse contenir, de fait, une phrase qu'un autre prêtre peut être fondé à estimer outrageante. Est-ce bien le lieu, si toutefois il y en a un, où des ecclésiastiques doivent se dire, imprimées, de ces aménités que la morale saine réprouve, et que la fraternité sacerdotale semblerait devoir rendre parfaitement impossibles ?

En second lieu, nous nous demandons comment il se peut faire qu'un bulletin paroissial paraisse sans l'*Imprimatur* de l'Ordinaire. Il semble cependant bien que ces publications ne peuvent pas échapper au can. 1385, § 1, n. 2, dans quelqu'une de ses indications. Nous ne pouvons pas ne pas penser que si ces bulletins étaient soumis à la censure préalable de fait, comme ils le doivent être de droit, aucun censeur ne donnerait son *Nihil obstat,* et aucun Ordinaire son *Imprimatur,* sur la première page d'un bulletin contenant des aménités de ce genre, des injures, ou des diffamations imprimées par un prêtre à l'adresse d'un autre prêtre, fût-ce d'un autre diocèse.

Q. — En 1920, trois prêtres qui n'avaient pas une connaissance bien précise du droit canonique, au moment de la célébration d'un mariage, se trouvent dans la sacristie. Deux sont des invités, étrangers à la paroisse, et l'autre est le curé.

Ce dernier dit aux deux prêtres invités : « C'est à vous, puisqu'invités, à faire le mariage. » Comme ceux-ci font réciproquement assaut de politesse, l'un offrant à l'autre l'honneur, le curé ajoute : « Débrouillez-vous, je vous délègue. » Les deux invités finissent par s'entendre : l'un fait le discours, et l'autre le mariage, sans autre délégation, tous trois pensant que la phrase susdite suffisait.

Or voici qu'en repassant sa théologie, l'un d'eux est pris de scrupule, et se demande si le mariage a été valide. Il me prie de solliciter l'avis de l'*Ami,* ne croyant pas pouvoir s'en tenir à ma propre opinion.

R. — Nous désirerions bien savoir quel est le point précis repassé en théologie qui peut faire douter de la validité de cette délégation et par conséquent du mariage lui-même. De nos propres et faibles lumières, nous avouons ne pas voir ce qu'il pourrait y avoir eu de défectueux dans la délégation, qui mettrait en échec la validité du mariage.

En effet, il y a bien délégation donnée par le curé, en conformité avec le can. 1094. Il y a délégation donnée par le curé, pour un mariage déterminé, et à un prêtre déterminé, ce qui contente parfaitement le can. 1096 § 1. Il y a délégation quand tout est prêt pour la célébration du mariage, et le curé a ainsi satisfait aux exigences du can. 1096 § 2, ayant lui-même accompli, ce qui du reste n'intéresse pas la validité de la délégation, tous ses devoirs sur l'enquête de l'état libre.

Y aurait-il, cependant, dans l'esprit de quelqu'un, une difficulté parce que le curé a délégué deux prêtres différents ? Mais la chose est parfaitement possible. Aucun canon ne s'y oppose. Elle ne fait aucune difficulté réelle. Chacun de ces deux prêtres à qui le curé a adressé sa délégation, et qui sont individuellement l'abbé X. et l'abbé Z., est nettement déterminé, et pour le mariage dont les derniers préparatifs se font à la sacristie, ce qui le détermine lui-même d'une aussi suffisante façon.

Toutefois, comment se fait-il que ces deux prêtres se trouvent encore à jeun, et ainsi dans la possibilité de dire la messe? Mais ce n'est pas là une question qui intéresse la validité, soit de la délégation, soit du mariage, et nous avons à résoudre des questions et non pas à en poser.